

LA INMEDIATEZ DEL SUBALTERNO

Alejandro Anaya Rosas*

RESUMEN

El presente ensayo es una reflexión acerca de cómo la vertiginosa modernidad deja de lado una parte esencial del ser humano: la espiritualidad y lo simbólico. Dentro de este escrito se lleva a cabo una analogía entre ciertas prácticas socioculturales –las procesiones religiosas– y algunos aspectos literarios, esto con la intención de observar la inmediatez que, tanto dichas prácticas como la literatura indígena, tienen con los símbolos de corte sagrado.

ABSTRACT

The present essay is a reflection on how dizzying modernism ignores the essential parts of the human being- the spiritual and symbolic. This text makes an analogy between certain sociocultural practices, such as religious processions and certain literary practices, with the intention of showing the connection that these elements have with the symbols of a sacred nature.

PALABRAS CLAVE

Prácticas socioculturales, modernidad, espiritualidad, inmediatez, religión, símbolos, subalterno.

KEY WORDS

Socio-cultural practices, Modern, spirituality, immediacy, religion, symbols, subaltern.

* Egresado de la Maestría en Literatura Mexicana Contemporánea, UAM Azcapotzalco.

Lo popular excluye a las élites, la *alta cultura* excluye a lo popular: ambas aserciones encierran un carácter hostil; parten de principios de exclusión, enfrentamiento, imposición, displicencia, menosprecio. Polaridades opuestas, la *alta cultura* y la *cultura popular* han sabido sobrevivir con aparente distanciamiento entre ellas; se adaptan a las circunstancias, se repiten para no morir. Pero la una silencia a la otra, pues, si bien la historia nos ha enseñado que algunos valores son simbólicos –mitos, religiones, tradiciones populares–, del mismo modo nos ha demostrado que con este tipo de categorías también es posible lucrar, revirtiendo ese valor simbólico a tasación mercantil. Vemos, por ejemplo, que ciertos acontecimientos periódicos, como el Carnaval de Río de Janeiro, han ido enterrando en lo profundo de la memoria el germen de su celebración: el tiempo litúrgico que prepara a los católicos para la Pascua o la consagración de la primavera como rito pagano, anteponiendo la fisonomía del deslumbramiento nocturno, de la fiesta, del extravagante flirteo que se da en las Bolas del Carnaval... y hasta el de la competencia. En este caso lo popular se distiende hasta abarcar esferas inimaginables, como la oferta vacacional y las ganancias millonarias que el evento anual aporta al sector turístico. Pero no muchas veces existe un reflejo positivo “para-con” la gente de los suburbios: las escuelas de samba de los barrios, las denominadas de “tercera división”, poco o nada se ven beneficiadas con el Carnaval más famosos del mundo, por supuesto que hablo aquí en términos de capital. En esta heterogeneidad, donde las personas que participan en dicha celebración tan sólo como espectadores, enneguecen ante las luces y la fiesta. Y tanto lo “popular” como lo hegemónico convergen de forma extraña, únicamente para que cada posición muestre, sin que la parte antagónica ponga reparos, la imagen que quiere mostrar: ellos, el pueblo, las escuelas de samba de “tercera división”, el fruto del esfuerzo, del entrenamiento y de la disciplina que implica el baile colectivo; los otros, la fiesta dionisiaca, lo turístico, la entrada al Sambódromo de Río –cotizada en dólares. Y es entonces que el tiempo ritual y primigenio, el sagrado, se entreteje con el tiempo profano, creando una especie de tiempo híbrido donde la música, los colores, los cuerpos casi desnudos detonan en apa-

rente caos.¹ Dos Historias: la de las ganancias monetarias y la popular que muere, simbólicamente, ulterior al sacrificio del Carnaval, sabiendo que renacerá después del esfuerzo heroico de un año de entrenamiento. Dos Historias: la una lineal, la otra circular,² convergen en un punto sincrónico, una vez al año, con este tipo de rituales.

Partiendo de este supuesto, el de las dos historias –llamémosle tiempos, aludiendo a los conceptos que Mircea Eliade utiliza en su *Tratado de historia de las religiones*–, y de su enfrentamiento-confrontación, es posible arribar a los Estudios Culturales. Líneas arriba referí el hecho de que existen dos “polaridades” y que una silencia a la otra, ahora diré que esta aseveración es una de las principales motivaciones –¿tal vez la única?– de dichos Estudios. La exclusión o silenciamiento al que algunos grupos sociales se han enfrentado ha creado estereotipos. Las figuras que poseen el poder –o sea el Estado y sus aliados, como las empresas de televisión y en muchas ocasiones hasta las élites intelectuales–, dan una versión de la historia que reconfigura la imagen del hombre de campo y la del indio, la del joven y la del académico, también la del intelectual. En esta reconstrucción, constante, dinámica y despótica, los paradigmas se acentúan, alargando la distancia que existe entre occidente y los pueblos indígenas. Y si bien el indio, el campesino, el obrero, el estudiante, no son conscientes de su posición “subalterna” en la configuración de una sociedad,³ sí llegan a percibir su condición de anonimidad en los escenarios “modernos” o “posmodernos”.

Pero si la supuesta objetividad, a la que aluden las ciencias –la misma que ahora se está viendo un poco afectada, o cobijada, por la intersubjetividad, para apuntar la correlación de distintos cam-

¹ “Esta significación cosmológica de la orgía carnavalesca de fin de año queda confirmada por el hecho de que el caos va seguido siempre de una nueva creación del cosmos. Bajo formas más o menos claras, estos ceremoniales periódicos proceden todos ellos a una repetición simbólica de la creación.” Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 357.

² “No hay ‘post’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal ni teológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras.” Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch’ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, pp. 54-55.

³ La palabra “subalterno” ha sido tomada de los estudios poscoloniales.

pos en ciertos fenómenos, tanto históricos como sociales o científicos—, es una de las principales herramientas del hegemónico, pues cree que con ella le brinda transparencia a los actos incomprensibles: los descubre y los desmenuza, nos desvela la “verdad única” del mundo; en contraposición nos encontramos con la provocadora subjetividad del “subalterno”, la que remite a los símbolos y a lo mítico, a la opacidad de los lenguajes que viven en lo más intrínseco del alma, a la oralidad. Ante esta forma de percibir el mundo se opone la ciencia y la tecnología, y ante dicha oposición diremos, entonces, que tanto la ciencia como la “tecnología moderna” detentan una fuerte dosis de arbitrariedad y hasta de violencia. Pues, según mi modo de pensar, ninguna persona debería poner en duda las creencias de sociedad alguna, sea cual fuere su modo de interactuar, ya que sus símbolos sagrados son tan válidos y contundentes para ellos como la ciencia lo es para el hombre que vive en la “modernidad” de la “metrópoli”, en ese confortable y acorazado refugio de las élites.

En los cánones occidentales ya no se cotizan los tiempos sagrados. La religión es, hoy en día, una categoría obsoleta, un artificio anacrónico de introspección que no conduce más que a la “pérdida del tiempo”.⁴ Deambular por los espacios de lo inconsciente ya no es posible —menos rentable; a no ser que hablemos de charlatanería, pero entonces sería todo una farsa— pues la vertiginosa “modernidad” no deja espacio libre para la fe. En esta saturación de los espacios, el tiempo, de igual manera, se ha visto afectado: se compacta y se trivializa en proporciones inimaginables, o se atomiza para que cada actividad se lleve a cabo con el mínimo de reflexión posible. Entonces la historia se reduce a sucesos que desencadenan otros sucesos que, a su vez, desencadenarán otros: una diacronía formada por sincronías insulsas, carentes de valor. Sin embargo, pensando desde una postura antagónica, cada suceso conlleva una complejidad vasta, un valor tan profundo y nada desdeñable, una vigencia perenne. Dos tiempos, dos historias: la una lineal, superficial y vertiginosa; la otra profunda, sobrehistórica,⁵ y en ocasiones insondable.

⁴ “Sin hablar de sus eventuales hierofanizaciones, el tiempo como tal se presenta bajo varias formas, de intensidad variada y de destino múltiple.” Mircea Eliade, *op. cit.* p. 347

⁵ Tomo el vocablo “sobrehistórico” de la obra precitada de Mircea Eliade.

Volvemos de nueva cuenta a las polaridades, a los tiempos y las historias. De aquellas dicotomías rescataré una para mi reflexión: superficialidad-profundidad. Superficie, que nos conduce a la expresión “de pasada”, o sea banalidad, rapidez; un tiempo apresurado y feroz que le arrebató a cada instante su dosis de raciocinio; donde todo es maquinal: “modernidad” o “posmodernidad”. Paralelamente está el acercamiento de quien observa con atención, la mirada que se cuela por los resquicios de cada suceso para atrapar la esencia de estos en un plano cercano a lo atemporal: la inmediatez con todo lo profundo, con la religión y los mitos, con los sentimientos, que no sentimentalismos. Ya no se es un sujeto lejano del centro del mundo,⁶ preso en el calabozo de la objetividad hegemónica y su cientificidad. El “indígena” está inmediato al hecho que le circunda y de alguna manera le afecta, no puede abstraerse de su entorno; es capaz de acariciar la esencia de cada acontecimiento natural o, inclusive, creado por el hombre a manera de artificio; no olvidemos lo que dice Eliade: “es seguro que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado, ha podido convertirse en hierofanía”.⁷ Entonces no sería arriesgado pensar que en muy diversas ocasiones el indígena no ha llegado a comprender las imágenes virtuales como una imitación o apariencia de la realidad misma, sino como algo auténtico e inmediato. Los hologramas, en este contexto, no serían meras representaciones de algo o alguien, sino formas verídicas y fantasmales, auténticos reflejos del alma. En el universo indígena a la muerte se le teme y se le respeta, porque a diario se acerca a ella, se convive con ella y sus símbolos; deja de ser un acontecimiento orgánico que transforma la materia y que desaparece al ser humano del cosmos, o a cualquier otro ser vivo. Es más que eso. Con la muerte se logra la trascendencia, se renace, se va a otro mundo –o se regresa al mismo encarnando otra piel–; con la muerte se suceden reencuentros con los dioses o con los antepasados.

⁶ “El Centro es, ante todo, el origen, el punto de partida de todas las cosas; es el punto principal, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible, y, por consiguiente, la única imagen que pueda darse de la unidad primordial. De él, por su irradiación, son producidas todas las cosas, así como la Unidad produce todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en manera alguna.” René Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, p. 98.

⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 35.

De tal modo que la inmediatez a la que me refiero va más allá de lo meramente visible o palpable, se halla en las esferas mismas de la comprensión, de la interpretación o el entendimiento de lo que se tiene de frente, pues lo traspasa como si no hubiese elementos entre el individuo y la memoria mítica, nada, ni siquiera el tiempo llega a ser una barrera (en este punto, me es menester recurrir a Silvia Rivera Cusicanqui cuando dice que “los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad”).⁸ Por citar un ejemplo de lo anterior, una pantalla de televisión o de cine no llegaría a considerarse una barrera que imponga distancia, ni física ni sentimental. Un aparato que reproduce películas –aparato tecnológico, posmoderno– puede, incluso, suprimir la barrera del tiempo o convertirse en el umbral que el hombre necesita trasponer para que sus sentidos logren alcanzar algo de su esencia originaria; no en los parámetros occidentales de la comprensión, pero sí en una mente dispuesta a eliminar los planos de la representación ficticia; ya que ciertos modos de artificio pueden estorbar en el camino que conduce a la esencialidad del rito, del símbolo o de los orígenes –cabe señalar que en algunos rituales indígenas cada cosa, por nimia que parezca, posee un significado; nada es gratuito: por lo tanto, acentúo que la mayoría de los rituales iniciáticos son más que meros simulacros: allí no hay artificio en el sentido de engaño. De lo antes dicho cito un breve fragmento, a modo de ejemplo, de *Los arrieros del agua* de Carlos Navarrete, pues dentro del texto existe un episodio donde el “yo narrador”, un hombre mayor, “creo que tengo sesentiocho años pero no puedo dar fe”,⁹ recurre a la memoria para mostrarnos cómo la “tecnología moderna” nada puede hacer en contra de la idiosincrasia indígena, pues estas sociedades viven en constante comunicación con los símbolos que les otorgan identidad, a tal grado que el tiempo lineal, el profano, es abolido en la conmemoración ritual para que el indio viva –o re-viva– el tiempo sagrado por medio de una película:

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, p. 54.

⁹ Carlos Navarrete, *Los arrieros del agua*, p. 8.

En un corral de vacas colocaron la sabanota y sobre unos cajones el aparato. Las pocas sillas las llevaban unos vecinos, y para que los chamacos pudiéramos ver nos treparon sobre una pila de tablas.

¡Para qué se les ocurriría llevar esa película de la Santa Pasión! Ya desde que agarraron preso a Jesús comenzó la mentadera de madre contra los judíos, que más creció cuando salió Pilatos.

—¡Pinchi falto de coyoles! ¡Maldecido, lávale mejor la carota a tu madre!— Ya para cuando dejaron libre al greñudo, las mentadas se las soltaron a la familia de gitanos, que ya estaban arrepentidos de haberse metido hasta El Parral. Y peor cuando le cayeron las primeras pedradas al aparato.

—¡Al Señor no lo van a joder, jiiijos, mientras esté aquí Sóstenes Ruíz y su familia!—. Fue el grito que terminó con todo, y luego apagaron la planta de un balazo. Entre machucones y la oscuridad, la gente comenzó a romper las mantas y a querer darle vuelta al camión que los gitanos defendían a puro leñazo.¹⁰

En episodios como el aludido no existe distancia entre lo conmemorado, o rememorado —en este caso lo que se transmite en la pantalla de cine—, y el tiempo presente (¿convendría decir “la diégesis” de la obra?) del espectador de la película en El Parral. La Pasión de Cristo se desplaza de su tiempo primigenio al que vive Sóstenes Ruiz y demás concurrentes a la función del pequeño cine gitano, se instalan en una atemporalidad casi mágica, en el gran tiempo.¹¹ Lo moderno, la objetividad que el hegemónico promulga no es capaz de desensibilizar al indígena. Lo occidental antepone una barrera, un cedazo por donde se filtran los sentimientos, ya que “hoy en día, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión”;¹² empero, algunas sociedades, debido a su *modus vivendi*, son inmunes a este tipo de severa tiranía e indiferencia; su memoria es la vacuna contra la banal y efímera modernidad.

¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹ “Todo *acontecimiento* (toda coyuntura provista de sentido), por el hecho mismo de que *se ha producido en el tiempo*, representa una ruptura de la duración profana y una invasión del gran tiempo.” Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 353.

¹² Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, pp 56-57.

Sin embargo, la complejidad de las prácticas culturales que se efectúan en el presente –realidad inmediata–, sobrepasa el intento de polarizar, o confrontar, a “lo popular” con la cultura que pretende implantar la clase dominante como “cultura superior” o “alta cultura”. Ante las costumbres establecidas en ciertos tipos de comunidades, aun dentro de una esfera delimitada –digamos un barrio en el interior de una ciudad–, se lanza un bombardeo constante y violento de imágenes y pseudo-arquetipos fabricados a conciencia, planeados para instaurar algunos tipos de comportamientos en las sociedades que los estudiosos del poscolonialismo nombran “subalternas”; de este modo, éstas serán capaces de digerir lo impuesto y aceptar, a falta de opciones, dichas pautas. Pero la imposición no siempre se asimila de modo contundente, ya que el imaginario del “subalterno” no podrá modificarse nunca del todo –no podemos pasar por alto el hecho de que no existe ser o sociedad pasiva–, entonces su capacidad creadora readapta ciertos esquemas y los hace suyos, “propios”; a esta forma de readaptación se le ha nombrado “apropiación”, y ésta se utiliza como un espacio de resistencia.

II

Para dominar es preciso mostrar el rostro, ya sea para atemorizar o para despertar un sentimiento de piedad en el “otro”; tal operación se condensa en la popular frase “ver para creer”. Esta lógica la utilizó el colonizador, y un ejemplo de ello, tal vez un tanto burdo, son los autos sacramentales. Es muy probable que sin este tipo de artilugios los indígenas no hubiesen comprendido del todo la religión que llegaba del Viejo Continente,¹³ pues en su cosmovisión está latente la idolatría: era, o es, preciso tener frente a ellos las imágenes de los ídolos o los Dioses, para reconocerlos, para hablarles de frente, de este modo se vivía –vive– más próximo a

¹³ “Inspirados en los manuscritos indígenas, algunos religiosos tomaron la costumbre de ayudarse de cuadros, de ‘pinturas’, para la enseñanza de la doctrina cristiana. Hicieron pintar en un cuadro, pongamos por caso, los artículos de la fe; en otro, los diez mandamientos; en un tercero, los siete sacramentos [...] la experiencia probó que los indios adquirían de este modo un conocimiento más inteligente y más hondo en la fe católica”. Robert Ricard, *La conquista espiritual*, pp. 192-193.

ellos, ya que, como dice Richard Nebel acerca de los pueblos precolombinos de Mesoamérica, “La religión abarcaba todos los aspectos de la vida de los hombres: el político, el social, el familiar, el individual, y estaba estrechamente ligada a ellos”.¹⁴ Aún en nuestros días, esta dinámica se puede apreciar incluso en la ciudad –pongamos de ejemplo las famosas pastorelas, las cuales son el equivalente a un espectáculo teatral, a la vez que sirven para aleccionar, catequizar, sobre el nacimiento de Jesús. Sin embargo, la apropiación de algunos esquemas que el indígena ha llevado a cabo, gracias a ese sincretismo que los conduce a una asimilación notable de ciertas nociones religiosas ajenas a él, revierte el espejo de la representación con el objeto de que el reflejo visto ya no sea el del hegemónico, sino el del pueblo mismo.¹⁵

Al decir pueblo me refiero a la gente que habita lugares de pocos recursos, sitios geográficos donde se aglomera cierta cantidad de personas que no cuentan con los suficientes bienes capitales para subsistir, como sí los tiene la gente de la centrada metrópoli. Estos lugares, que se pueden hallar tanto en pueblos como en la periferia de las ciudades, forman un peculiar mapa territorial en el cual existen dos tipos de demarcaciones: las invisibles o simbólicas y las externas, o sea las creadas por la parte dominante, el Estado, a manera de imposición de un orden. Las nociones sobre espacio que estas personas guardan en su conciencia están más encaminadas a la idea de espacio sagrado; de tal forma que el arraigo que sienten por *su territorio*, es un arraigo espiritual, simbólico e intransferible. No se ama al paisaje propiamente, o sea a la construcción visual y externa edificada por múltiples factores tanto contingentes e históricos, como de planeación de un orden; el sentimiento de arraigo rebaza lo último instalando a los individuos en la idea del territorio “propio”, identitario; hablamos, pues, de una etnoterritorialidad:

¹⁴ Richard Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*, p. 83.

¹⁵ Como ejemplo podemos tomar el caso de Benedita Cypriano Torres, Santa Dica; suceso histórico que, si bien narra un hecho poco creíble: la muerte y resurrección de esta mujer, que pone de manifiesto “la debilidad ideológica de un movimiento que no tiene como base una reflexión a la vez teológica y científica”, sí nos muestra como cierta comunidad se ve representada por la santa, comunidad que adquiere identidad a través del “milagro” y que esta identidad a la que aludimos es representativa de los pobres. Daniel Camacho, “Los movimientos populares” en *América Latina, hoy*, p. 144.

La *etnoterritorialidad* es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión *local* (comunal), que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano.¹⁶

Los espacios o territorios que se articulan cultural y simbólicamente, y que por ende muchas veces carecen de una delimitación concreta y tangible, casi siempre tienen un referente que, debido a su posición céntrica, detenta una poderosa carga simbólica, sagrada, representativa de un eje cósmico propio; y cabe decir que a partir de este “centro del mundo” se pueden trazar redes o caminos. Entre más proximidad se tenga con dicho centro, o *axis mundi*, se tendrá más inmediatez con respecto de los dioses, con lo Sagrado.

El centro, en las tradiciones mesoamericanas, era el *omphalos* u ombligo del mundo, es decir, una categoría georreferencial, de diferenciados y complementarios rumbos del universo, tan presentes en los procesos rituales y en la construcción de la territorialidad etnocultural. El *omphalos* mesoamericano era el punto de intersección de los ejes norte-sur (vertical) y este-oeste (horizontal). El centro era significado entre los mexicas como el lugar de Xiuhtecuhtli, la deidad del fuego y del año.¹⁷

Ir al centro es ir al interior de uno mismo, es poner a funcionar nuestro *tonalli*,¹⁸ de allí el poder del simbolismo que encierra el corazón como centro del cosmos;¹⁹ veamos lo que René Guénon dice al respecto:

Huelga recordar que la asimilación del sol y el corazón, en cuanto uno y otro tienen igualmente un significado ‘central’, es común a todas las doctrinas tradicionales, de Occidente tanto como de Oriente

¹⁶ Alicia M. Barabas, *Diálogos con el territorio*, p. 23

¹⁷ L. Miguel Morayta M. *et al.*, “Presencias nahuas en Morelos” en *La comunidad sin límites*, p. 78.

¹⁸ Véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 223.

¹⁹ “La importancia atribuida al corazón se percibe no solamente en el extraordinario número de sus menciones, sino en que cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección”. *Ibid.*, p. 207.

[...], el corazón se considera también ante todo, en todas las tradiciones, como sede de la inteligencia.²⁰

Entonces, digamos que, con esta manera de sacralizar los espacios y a la vez apropiarse de ellos, también se busca la cercanía con los dioses y se delimitan así fronteras entre lo sagrado y lo profano.

Vayamos ahora a una práctica específica que gran número de comunidades llevan a cabo: las procesiones dentro de los barrios citadinos, las que circundan algún templo.²¹ Éstas no sólo consolidan la relación con lo sagrado, sino también con la gente; o sea que, de igual modo, pueden entenderse como rituales que reafirman la identidad a la vez que subrayan una frontera simbólica. Una característica de estos ritos, aunque no siempre es regla, es que cuando la comunidad emprende la procesión porta la “imagen” de algún santo, éste es investido como el principal protector de aquella gente, el patrono, y a él, ella o ellos –también podemos encontrarnos con imágenes de vírgenes o de varios santos–, van dirigidas las plegarias de dicha gente; deduzco entonces, que al transitar el camino que se ha impuesto para la procesión, el espacio adquiere la índole de hierofanía.²² Así pues, fuera del límite simbólico queda lo profano, lo que se transforma vertiginosamente sin que podamos hacer algo al respecto, los fetiches laicos creados por el capitalismo, por la posmodernidad. No puedo dejar de mencionar el hecho de que al momento de la procesión se hace patente la dicotomía dentro-fuera, centro-periferia, en distintos grados. En primer lugar el dentro de la frontera demarcada es un espacio único, donde sólo los que se identifican con el santo que encabeza el ritual pueden consolidarse ante dicha imagen, es decir que únicamente estas personas podrán ser atendidas cuando lancen una rogativa al patrono de su iglesia, o en todo caso, por lo

²⁰ René Guénon, *op. cit.*, pp. 384-385.

²¹ “Una parte importante dentro del proceso de sacralización del territorio, además de los lugares y sitios sagrados, es el ejercicio ritual que el hombre religioso realiza para irlos integrando. Dichos espacios se articulan entre sí, vía el ritual, en rutas sagradas.” Fernando Orozco Gómez y Samuel Villela Flores, “Geografía sagrada en la montaña de Guerrero”, en *Diálogos con el territorio*, p. 177.

²² “Debemos acostumbrarnos a aceptar las hierofanías en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En suma, no sabemos si existe algo –objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.– que no haya sido alguna vez, en alguna parte, en el transcurso de la historia de la humanidad, transfigurado en hierofanía.” Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 35.

menos tendrán la prioridad ante la figura del patrono.²³ Por otro lado, su andar es una marcha estática y atemporal, hierofánica, introspectiva; es decir que se vuelve al origen y, a no ser que no se tenga bien asimilado el rito, al caos primordial donde la consciencia no distingue entre muerte y vida, quizá porque no es necesario hacer esta distinción o porque no hay ni lo uno ni lo otro en ese tiempo supra-histórico. De esto encuentro un ejemplo, a manera de metáfora, que me pareció oportuno y que a pesar de lo terrible de la imagen posee cierto grado de belleza; esto para ilustrar el cómo al situarse en el interior, en un lugar sagrado, la conciencia no discierne sobre la dicotomía precitada. Veamos el ejemplo y después haré el comentario.

En mi casa todo era silencio, cuerpos destrozados, sangre, más sangre; de un manojito de lumbre salía humo que dibujaba figuras en el vacío. Afuera el susurro de los pequeños animales nocturnos, el rugir del viento enfurecido jugando con la claridad de la luna [...]. El dolor me invadió, solamente escuché cómo se arrastraba mi pequeño hermano por diferentes lados; de pronto se quedó callado, vencido por el cansancio, sosteniendo su pequeña cabeza en el cuerpo de mi padre.

Toda la noche mi palabra fue robada por los dioses [...]. Mi pequeño hermano se despertó sin derramar lágrimas, tal como un niño educado y alegre; empezó a jugar con el cuerpo de mi padre, la sangre muy roja como el color de su faja cuando caminábamos al *Jteklum*, a la fiesta, pero al verlo no despertar lo dejó en paz, con la fuerza de sus manos se arrastró hacia el cuerpo de mi madre, acariciaba los pedazos de carne y jugueteaba con la sangre, en unos instantes parecía un pequeño monstruo asesino, rojo, bien rojo su cuerpo, su ropa y su cabello, al mismo tiempo llevaba a su boca coágulos de sangre y la comía, ¡ah, el misero de mi hermano estaba hambriento!²⁴

El narrador describe lo que queda después de un ataque brutal sobre su familia, del cual los únicos sobrevivientes son éste y su hermano menor, un pequeño de no más de un año de edad. En este caso la morada encierra lo violento de la escena, mientras que fue-

²³ En este punto hablamos de “‘procesos de transfiguración simbólica’, en donde los santos patronos sustituyen a los espíritus guardianes encargados del bienestar de su pueblo”, en este caso de su barrio. Saúl Millán et al., “Territorio y cosmovisión”, en *Diálogos con el territorio*, p. 232.

²⁴ Nicolás Huet Bautista, *La última muerte*, pp. 45-47.

ra de la casa el tiempo sigue su curso diacrónico; el rugir del viento, la diáfana luna y los susurros de los animales permanecen como fenómenos externos que poco o nada tiene que ver con la escena primordial. Los límites de la vivienda son la frontera que separa el caos interior de la vida externa, que a pesar de no ser tan terrible como lo que describe el narrador, sí es más ruidosa, salvaje y gélida. En el exterior de la casa no se advierte la cercanía con la muerte. Como una suerte de metáfora de la circularidad, el pequeño de brazos se acerca a los padres muertos, y para completar el ciclo donde convergen principio y fin de la vida, el niño coge los coágulos de sangre y los lleva a la boca, remitiéndonos a la imagen de la serpiente que se devora a sí misma. El niño es humano y monstruo, la muerte es sangre y alimento, fragmentos de personas; hay un humo que forma figuras, no sabemos de qué tipo, en el vacío; y para consumir el simbolismo de lo primigenio, ni siquiera existe la palabra, pues los dioses la han suprimido. Todo en el interior de la morada es caos, un caos silencioso que nos conduce a la introspección, al rojo sangre que simboliza el corazón, o sea al centro del mundo, al principio. Cabe señalar que el libro de donde extraigo la cita está escrito en dos lenguas: el tsotsil y el castellano; y que antecede, por supuesto, la lengua indígena al español. Este hecho, a mi modo de ver las cosas, le otorga un valor especial al nombrado subalterno, y a nosotros, como lectores, nos acerca con la oralidad de las lenguas indígenas, las cuales fungen como intermediarias entre los hechos y la lectura; son inmediatas a lo más hondo del espíritu: en este caso el idioma español es el puente, jamás frontera infranqueable, que nos conecta con el mundo indígena.

III

Mi propósito al crear este breve texto, no es otro que hacer notar la gran distancia que la modernidad nos está imponiendo con respecto de algunas prácticas, las cuales ponen en juego la esencia y la espiritualidad del ser humano. Los mecanismos y las estructuras de la modernidad, que el Estado y sus camarillas proponen, no alcanzan a cubrir la indigencia espiritual con la que los individuos deben enfrentar el drama de la vida, y, por tal motivo, los “subalternos” invisten los elementos que tienen a la mano y luego se

asen de ellos, o mejor dicho, del valor simbólico y sagrado que le han otorgado. Las narrativas indígenas, ya sea que hablemos de oralidad o de escritura, están plagadas de esta inmediatez con los símbolos sagrados que perviven en lo más profundo de estas personas y pasarlos por alto sería un error, pues significaría condenarlos a la indiferencia o, en el mejor de los casos, a la ininteligibilidad: creo que uno de nuestros deberes es tratar de entenderlos. La barrera que estas literaturas implantan es una forma de resistencia, aunque no tajante: dejan la puerta abierta para que penetre quien esté dispuesto a asimilar su valor intrínseco. Pero no cualquier persona es capaz de introducirse a esa otredad, les causa sobresalto. De igual modo, existe quien ha franqueado el umbral de la modernidad, de la superficial vida que pasa sin dejar rastro, para así tener inmediatez con lo profundo, con los símbolos, con la muerte y lo sagrado. Y aunque en un principio estos individuos han sido presas del terror, poco a poco se han ido percatado de que en el “meritito” centro de su alma está la Gran Madre para tranquilizarlos,²⁵ en el momento que ellos se estrujan a su muerte, en una imagen un tanto extraña y silenciosa; mientras que afuera los golpes de lluvia y el andar de las personas hacen creer que la vida no se detiene, que avanza en su diacronía:

“Me enterraron en tu misma sepultura y cupe muy bien en el hueco de tus brazos. Aquí en este rincón donde me tienes ahora. Sólo se me ocurre que debería ser yo la que te tuviera abrazado a ti. ¿Oyes? Allá afuera está lloviendo. ¿No sientes el golpear de la lluvia?”

...Siento como si alguien caminara sobre nosotros.

—Ya déjate de miedos. Nadie te puede dar ya miedo. Haz por pensar en cosas agradables porque vamos a estar mucho tiempo enterrados.²⁶

²⁵ “Cuando la psicología analítica habla de la imagen originaria o del arquetipo de la ‘Gran Madre’, no está ella aludiendo a una imagen concreta, presente en el espacio y en el tiempo, sino a una imagen interna que opera en la psique humana. La expresión simbólica de este fenómeno psíquico se encuentra en las figuras y creaciones con que la humanidad ha representado a la gran divinidad femenina en sus mitos y esculturas.” Erich Neuman, *La Gran Madre, una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, p. 19.

²⁶ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p. 63.

BIBLIOGRAFÍA

- Camacho, Daniel. "Los movimientos populares", en *América Latina, hoy*. México, Siglo XXI, 1995.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México, Ediciones Era, 2007.
- Guénon, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Compilación y presentación de Michel Vâlsan. España, Gran Logia de España, 1962.
- Huet Bautista, Nicolas. *Ti slajebal lajele, La última muerte*. México, Escritores en lenguas indígenas, A.C., 2007.
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. México, UNAM, 1989.
- M. Barabas, Alicia, coordinadora. *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I. México, INAH, 2003.
- Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores. *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. II. México, INAH, 2003.
- Navarrete, Carlos. *Los arrieros del agua*. México, Katun, 1984.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Neuman, Erich. *La Gran Madre, una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Madrid, Trotta, 2009.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Rulfo, Juan. *Pedro Páramo, El llano en llamas*. España, Planeta, 2002.